Le kimbanguisme et l'inculturation de l'évangile (1921-2003)

Joseph ZIDI*

Résumé
Le christianisme a souvent donné lieu à des débats houleux entre les Africains et les Occidentaux. La naissance des communautés religieuses syncrétiques, au tournant des années 1920, a renouvelé la problématique du rapport des Africains avec le Christ. Elle a permis de réaliser une synthèse de ces deux visions du Christianisme autour de la notion de l'inculturation. Culturel entre 1921 et 1960, ce concept qui se fonde sur la contextualisation (africanisation du fait chrétien) a pris réellement une dimension théologique et philosophique dans les années 1970. La présente communication se propose de montrer comment, à partir de l'héritage des mouvements prophétiques du Kongo dia Ntotila, le kimbanguisme traduit l'inculturation sur le terrain pratique de la vie quotidienne, les acquis et les défis majeurs auxquels cette option se trouve confrontée.

Mots clés
Christianisme, Kimbanguisme, Inculturation, Homme noir, Développement.

Abstract
Christianity has often given place to stormy debates between the Africans and the Westerners. The birth of the syncretic religious communities, with the turning of the years 1920, renewed the problems of the relationship of African with Christ and made it possible to carry out a synthesis of these two visions of Christianity around the notion of the inculturation. Cultural between 1921 and 1960, this concept which is based on the contextualisation (Africanization of the Christian fact) has really taken a theological and philosophical dimension between 1960 and 1970.The present communication intends to show how, starting from the heritage of the prophetic movements of Kongo dia Ntotila, the kimbanguism has translated the inculturation on the

* Département d'histoire, Faculté des lettres, arts et sciences humaines, Université Marien Ngouabi (Congo)

practical ground of the everyday life and which are the major assets and challenges to which this option is confronted.

Key words
Christianity, Kimbanguism, Inculturation, Black man, Development.

Introduction

S'il y a un concept qui rend mieux le dialogue des cultures dans le champ religieux en Afrique, l'inculturation, parmi tant d'autres, a le mérite d'avoir construit au plan historique et philosophique, le territoire du compromis apaisé entre le Christianisme et les Églises africaines. La compréhension de cette « terre » de reconnaissance mutuelle et de réconciliation a été rendue possible et synthétisée par John Bauer dans son ouvrage intitulé *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine* (J. Bauer, 2001, 640 p.). Sa contribution réside dans le fait que cette synthèse rend compte de la présence manifeste de l'Afrique dans le judaïsme et le christianisme. La méconnaissance ou l'oubli volontaire de cette présence africaine dans ces religions du Livre a eu des conséquences néfastes dans la réception et la compréhension du massage de Jésus-Christ. Bien avant lui, Walbert Buhlmann dans *Les peuples élus* (B. Walbert, 1985, 416 p.), montrait que la notion d'élection a existé chez beaucoup de peuples du monde. Cette conscience d'être créature de Dieu au même titre que tous les peuples se trouve au cœur des mythes et légendes à l'origine des religions traditionnelles africaines. La notion d'honneur et le caractère spécial de leur culture fondent, de façon particulière, la conscience historique de nombre de peuples. La négation de cette réalité par le christianisme occidental comme réduction ontologique de l'être-au-monde de l'homme noir a suscité le rejet du christianisme et l'émergence des « Christ Noirs », selon l'expression de Roger de Bastide (Martial Sinda, 1972, p. 7-13). Elle est aussi à l'origine du messianisme bakongo dont rend compte Martial Sinda (1972, p. 390). De ces « Christ Noirs », de ces mystiques africains, Vika Phoba (1977, p. 223-235) analyse la contribution de deux d'entre eux : Kimpa Vita (1684-1704) et Simon Kimbangu (1887-1951). L'expérience spirituelle de Kimpa Vita aux conséquences à la fois philosophiques, théologiques et politiques, constitue le fondement d'un renversement idéologique qui prône l'égalité des races et la possibilité d'incarnation de l'esprit du Christ chez l'homme noir. La réinterprétation du message du Christ et son

appropriation en Afrique centrale prend une autre configuration historique et théologique au tournant des années 1920 avec Simon Kimbangu. Ces deux « mystiques africains » ont ainsi exigé le dialogue des cultures et la liberté pour chaque peuple de formuler sa foi en Christ en puisant dans son substrat culturel. Au cœur de ce que l'Occident appelle syncrétisme en Afrique, il y a cette question existentielle : comment revigorer le contact avec les ancêtres afin de tracer de nouveaux repères ? Si la nouvelle manière d'enraciner l'évangile en Afrique est une volonté des africains d'être soi devant le Christ et non un don du Concile Vatican II (1962-1965) aux églises dites africaines, comment se matérialise ce projet dans le Kimbanguisme ? Quels en sont les enjeux ? Cette étude couvre la période qui va de la naissance du Kimbanguisme (1921) à la mort de son deuxième fils, Dialungana Kiangani, qui a clos la première lignée des chefs Spirituels. Son incidence sur la doctrine kimbanguiste tient sur le respect des cultures africaines, particulièrement l'usage de la langue kikongo dans la formulation de la théologie kimbanguiste.

Au-delà des vicissitudes de l'histoire qui masquent la figure du Christ à travers la première et la deuxième évangélisation, lesquelles ont complètement débridé les cultures africaines, ce travail se propose d'examiner comment le Kimbanguisme a fait de l'inculturation un nouveau paradigme pour l'évangélisation en Afrique centrale. Après avoir définit les concepts de syncrétisme et de l'inculturation, nous examinons les fondements de l'inculturation au royaume de Kongo dia Ntotila avant de montrer son articulation culturelle et socioéconomique dans le Kimbanguisme. Une telle approche a l'avantage d'inscrire l'objet d'étude dans le champ l'histoire des religions et de l'histoire des mentalités.

1. Essaie de théorisation

L'histoire de la formation et de l'évolution des groupes sociaux montre qu'aucun peuple, aucune culture ni civilisation ne s'est exclusivement construit avec ses propres éléments endogènes. Toute culture est hétérogène dans l'espace et dans le temps. La construction d'une culture dans la longue durée se fait de façon inconsciente, ce n'est pas une question de choix, mais de volonté de l'histoire qui s'impose aux groupes, d'abord différents par leur vision du monde de départ, une acceptation assumée, une accumulation et conservation des éléments extérieurs jugés positifs ou qui se sont imposés par habitude ou par

nécessité. Cela veut dire qu'une culture arrivée à maturité devient dans sa nature même syncrétique, c'est-à-dire mélange et synthèse. Elle témoigne de la finitude de l'homme, son caractère limitatif qui trouve dans l'autre, la possibilité d'avancer, de s'enrichir de s'ouvrir à l'universel. Le syncrétisme, comme le montre bien la sociologie, l'histoire des migrations et des contacts des peuples, n'est pas exclusive à l'Afrique. C'est un invariant anthropologique.

La religion, produit d'une culture, n'échappe pas à cette construction historique. De la première forme de croyance jusqu'au moment où elle se structure en rites et vision du monde d'un peuple, la religion est entendue comme ensemble d'éléments hétérogènes coulés dans le temps en système de croyances et de valeurs. Elle une est fusion, une hybridation, une adaptation, une interprétation, la réinterprétation et le dépassement de l'immanent et du transcendant en rapport permanent avec le niveau de connaissance de la nature et de l'univers. Si le catholicisme occidental avait fait fi de l'héritage de l'Afrique dans Christianisme, on sait aujourd'hui ce qu'il doit à l'Afrique. On citera à titre d'exemple les notions de paradis et de l'enfer, de la résurrection, de l'immortalité de l'âme, du jugement dernier, de la dîme et de l'offrande, l'image de la madone ; une bonne partie de la géographie de l'Ancien Testament (Égypte, Koush, Pout) et le Pentateuque. La Bible apparait ainsi, dans l'histoire de l'humanité, comme la synthèse des peuples et des cultures autour du projet divin. En effet, depuis ses origines – à partir du passage du monde juif au monde hellénistique – le Christianisme s'est toujours confronté à la multiplicité des cultures.

La rencontre des cultures qui s'opère à la fin du XVe siècle entre la religion traditionnelle et le Christianisme, à la faveur du contact entre le royaume du Kongo dia Ntotila et le Portugal, intègre le cours de cette histoire des contacts. Mais très vite, la dissimulation de l'héritage africain dans le Christianisme et la négation de l'humanité nègre au cours de la première évangélisation du royaume de Kongo dia Ntotila ont fait du Christianisme une croyance étrangère adossée à l'impérialisme colonial. D'où la nécessité d'inculturer le message du Christ dès le XVIe siècle.

Le terme inculturation en vogue depuis le Concile du Vatican II vise à transformer une culture en foi réellement assumée et vécue au quotidien. Les premiers usages de ce mot, en 1930, se rencontrent en psychologie sociale et en histoire des contacts pour désigner l'influence sociale mutuelle entre des peuples circonvoisins (P. Pradere, 2006, p. 26). L'inculturation a été utilisée comme concept de l'anthropologie

culturelle. Sa frontière reste floue avec d'autres concepts de la même nature tels que : l'acculturation, l'enculturation et la transculturation. Mais, c'est dans le domaine de la religion, notamment dans le Christianisme, qu'il devient le concept clé des rapports évangéliques entre une culture spécifique et la figure du Christ.

Le terme inculturation a été utilisé pour la première fois dans le catholicisme romain en 1959, lors des débats sur « Mission et cultures non chrétiennes » à la 29e semaine de missiologie de Louvain. Il se compose du préfixe *in* (en, dans) et du substantif *cultura* (de *colere* en latin qui signifie se mouvoir autour de) et du suffixe *tion* qui marque la répétition, l'action et suggère l'insertion. L'inculturation évoque

> L'idée d'insertion d'un processus actif, non spécifiée, en une culture donnée […] on peut dire que l'inculturation est une dynamique qui exprime le fait religieux dans son rapport à l'humain enraciné dans une culture. Sa modalité interactive permet de reconnaitre à la fois la singularité du fait local et l'universalité du fait religieux…
> D'un point de vue strictement judéo-chrétien, l'inculturation représente un long et un lent processus par lequel des personnes ou des collectifs vivent et expriment de manières originales les événements fondateurs de la foi… grâce à l'émergence de l'esprit ; ce faisant, ils empruntent à leur propre culture des modes d'agir et de penser : langues, traditions et patrimoines, symboliques et rituels (J. Bacon, 2001, p. 32-33).

Le Pape Jean Paul II cité par Jacques Mpia Bekina (2009, p. 129) définit l'inculturation comme « l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église ».

L'élément fondamental à retenir de ces définitions, c'est le rapport indissociable, co-existentiel entre la culture et la foi. De la sorte, l'inculturation se donne à comprendre comme une réponse inédite d'une culture donnée à la première annonce de l'Évangile puis à l'évangélisation continue.

L'inculturation opère ainsi un mouvement dialogique : vers les cultures africaines, à travers l'incarnation en elles de l'Evangile et la transmission de ses valeurs ; et vers les missionnaires, appelés à mieux comprendre les cultures locales rencontrées. Pour Francesco Follo (2009, p. 65), cette relation active exige accueil mutuel et dialogue, conscience critique et discernement, fidélité et conversion,

transformation et croissance, renouveau et innovation. Car, conclu le Pape Jean Paul II : « La synthèse entre la culture et la foi n'est pas une exigence de la culture mais aussi de la foi. Une foi qui ne devient pas culture, est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue » (J. Paul II, 1982).

Cette nouvelle orientation de l'évangélisation que l'Église propose dans la deuxième moitié du XXe siècle, les spirituels kongo l'avaient perçue dès le XVIe siècle. On ne peut, en effet, comprendre les différents mouvements prophétiques qui émergent au Kongo sans les rattacher à leur aspiration commune : le respect de l'autre et la restauration du royaume comme espace vital et vision du monde.

2. L'inculturation en Afrique centrale : les fondements du XVIIIe siècle

C'est au royaume de Kongo dia Ntotila que commencent les premières remises en cause, non pas de l'Évangile, mais de son mode de transmission et des valeurs occidentales sur lesquelles on le coule. Au début du XVIIe siècle, la restauration est le concept clé de la contextualisation du message du Christ. Sur les enjeux de l'Évangile, les revendications intègrent aussi le champ politique, parce que le royaume se trouve confronté à la domination culturelle occidentale. Les croyances ancestrales sont violemment réprimées, parce que taxées de païennes. D'où la question suivante : si le Christ prêché dans les évangiles est venu libérer les assujettis et les captifs, pourquoi son message sert-il d'instrument de domination et de négation de l'autre ? Par restauration, il faut entendre le retour aux valeurs ancestrales positives et la re-construction politique du royaume. C'est à cela que le Christ sauveur est invité à travailler. En jetant le discrédit sur la religion traditionnelle, matrice de toute conception de la vie, le christianisme travaillait à rompre tous liens des Kongo avec le monde physique et métaphysique. Or, la religion dans cette société est l'essence même de l'existence humaine, un facteur de cohésion, de protection sociale et de développement intégral. L'école initiatique Lemba (R. A. Ntary-Calaffard, 2010, p. 125-138), par exemple, a joué un rôle déterminant dans la codification et la consolidation des normes de vie au Kongo. Dans ce contexte de survie de la civilisation kongo, l'indifférence de l'Église (Rome) avait poussé les Kongo à chercher un autre libérateur que Jésus-Christ. C'est ce rôle qu'endosseront tout à tour les prophètes kongo : Francisco Kasola (1632), Mafuta Fumaria Apollonia (1703),

Kimpa Vita (1706). Nous sommes au cœur de la naissance du messianisme kongo. Ces prophètes, formés à la hâte pour accompagner l'œuvre d'évangélisation se retournèrent vite contre la doctrine chrétienne. Au-delà de leurs spécificités, ils considéraient tous que l'évangélisation avait trahi les évangiles. Ils accusent les missionnaires de débrider la tradition, de rompre l'unité du territoire (à travers les conflits entre communautés missionnaires qui contrôlent des zones économiques stratégiques) et de retarder la restauration du royaume. En effet, « là où on aurait trouvé des missionnaires, on ne trouvait que des mercenaires sans vertu » (Kabolo Iko Kabwita, 2014, p. 141-173). Les missionnaires étaient beaucoup plus friands des esclaves que de la Bible Au-delà des aspects politiques souvent mis en lumière, l'héritage que les prophètes kongo laissent invite à la nécessaire conciliation entre la culture kongo et la foi chrétienne. Ces prophètes, qui guérissaient grâce aux connaissances d'une des quatre écoles de guérison kongo, le *kingunza* (ce que leur reprochèrent les missionnaires), avaient fait le premier pas. Nombre d'entre eux prêchaient l'abandon des fétiches et l'adhésion à la nouvelle religion. Il faut constater que les réponses de l'Église à la foi des peuples évangélisés ne furent point à la hauteur de la pertinence des demandes renouvelées des communautés locales (Kabolo Iko Kabwita, 2014, p. 226-227).

En effet, ni la « théologie du salut des âmes », ni « la théologie de l'adaptation », ni celle de « la pierre d'attente », n'a apporté des réponses satisfaisantes à cette exigence de la contextualisation du message des évangiles qui supposait une réelle prise en compte du substrats culturels kongo. Ces théologies n'ont pas constitué une révolution anthropologique, c'est-à-dire un changement en profondeur des rapports mentaux et religieux (J. Mpia Bekina, 2009, p. 174). L'égalité des cultures et celle des hommes devant Dieu n'avait pas été proclamée. Les différentes approches construites de l'extérieur vers l'intérieur n'ont pas réussi à libérer les Kongo des « pratiques fétichistes », de même qu'elles n'ont pas réussi à faire d'eux des véritables chrétiens. Cette impasse, cet entre-deux est resté jusqu'au début du XXe. Et pour cause ? Les mouvements prophétiques qui portèrent ce besoin de dialogue furent décimés. Ils disparurent dans l'anonymat, sans avoir véritablement posé les bases culturelles et théologiques de leur projet historique. Traqué, Francisco Kasola, mourut *incognito.* Sans résister longtemps, Mafuta Fumaria subit le même sort. Le sort réservé à Kimpa Vita ne produisit rien d'alternatif. Elle fut brûlée vive à la suite d'un procès monté de toute pièce contre

elle par l'Église. L'inculturation de l'Évangile au Kongo venait d'être étouffée dans l'œuf. Il faut attendre le tournant des années 1920 pour voir sa réelle thématisation et mise en pratique.

3. Le Kimbanguisme et l'inculturation de l'Évangile

3.1. Le contexte historique

Lorsqu'émerge le Kimbanguisme en 1921, les fondements culturels et l'orientation théologique rappellent l'héritage inachevé du royaume de Kongo dia Ntotila. Dans les mêmes conditions de colonisation et de chasse à l'homme, presque, Simon réussi à apporter le changement tant attendu. Un mouvement (1921-1959) et une Église (le 24 décembre 1959) voient le jour dans une atmosphère de tensions continuellement alimentées par les exactions coloniales. Mais qu'est-ce que le Kimbanguisme et quels en sont les aspects qui participent à l'inculturation de l'Évangile ?

Le Kimbanguisme est un mouvement d'émancipation et d'affirmation de l'identité noire. Il est créé par Simon Kimbangu, le 6 avril 1921, à Nkamba, au sud-ouest du Congo belge. Très tôt, ce mouvement est taxé de raciste et de syncrétique. Dans le verdict (J. Diangienda Kuntima, 1984, p. 104-107) du 3 octobre 1921 qui condamne Simon Kimbangu à la peine de mort, commuée en prison à vie, on peut lire dans les attendus, en plus du fait qu'il se dit être le *Mvuluzi* (sauveur de la race noire), que l'homme de Nkamba lit et interprète la Bible *à sa manière*[1]. Le constat n'est ni inutile, ni faux. En effet, entre le 6 avril et le 6 juin 1921 (la période de son ministère public), Simon Kimbangu contextualise le message des évangiles, il le reconfigure à la lumière du passé de l'homme noir. Catéchiste à la *Baptiste Missionnary Society* (BMS) de Ngombe-Lutete, il trouve dans la Bible une problématique intéressante, celle de la place de l'homme noir dans le salut des hommes. Il purge la tradition kongo de ses oripeaux (danses séditieuses, fétiches, sorcellerie, polygamie, alcoolisme, etc.). Ses successeurs, Marie Muilu Kiawanga Nzitani[2] et

[1] C'est nous qui soulignons

[2] Épouse de Simon Kimbangu. Elle structura le mouvement jusqu'à sa mort, le 27 avril 1959.

Dialungana Kiangani Salomon[3], en particulier, font de la langue kikongo l'élément clé de la formulation de la théologie kimbanguiste. Nombre d'aspects culturels kongo intègrent les us et coutumes du kimbanguisme.

3.2. Quelques aspects de l'inculturation

En rupture avec la tradition évangélique des églises catholique et protestante, Simon Kimbangu puise dans l'histoire et dans la tradition kongo les éléments de son indépendance, Après le refus des prêtres de Ngombe Lutete de lui donner le recueil des cantiques (J. Diangienda Kuntima, 1984, p. 45). Pour les missionnaires baptistes, ce refus a des éléments explicatifs : si Simon Kimbangu qui prétendait créer une nouvelle Eglise des Noirs manquait jusqu'aux cantiques, il ne lui serait pas possible de bâtir un édifice aussi complexe que l'Église au plan matériel et spirituel. Mais Kimbangu avait compris qu'en dehors d la Bible qu'en dehors de la Bible, rien de ce qui relèverait de l'emprunt ne construirait son idéal. Cette conviction fut le point de départ d'une démarche qui rendit plus que nécessaire l'usage des valeurs culturelles endogènes conformes aux Écritures. Le 18 mai1921, Jean Mukoko capte le premier chant kimbanguiste. Ce premier chant inaugure l'hymnologie kimbanguiste. À partir de cet événement, on date le processus de l'inculturation d'inculturation dans le kimbanguisme de quarante et un ans avant Vatican II (1962). Et rien de Vatican II n'a changé le vécu quotidien de la foi kimbanguiste, si ce ne sont la tolérance et le respect mutuel entre différentes cultures qui en a résulté. Sans être exhaustifs, voici quelques aspects culturels kongo qui fondent la foi et la pratique du Kimbanguisme au quotidien.

3.2.1. Le mythe « Kimbangu fula mwana »

La tradition orale kongo[4] rapporte que bien avant sa naissance, Kimbangu était connu sous la forme d'un esprit de justice et de guérison que l'on invoquait pour se protéger des mauvais sorts et pour ressusciter les morts : *Kimbangu fula mwana* (Kimbangu, sauve l'enfant). Lors de

---

[3]Deuxième fils de Simon Kimbangu. Il devient Chef Spirituel et Représentant Légal de l'Église de Jésus-Christ sur la Terre par Son Envoyé Spécial Simon Kimbangu, de 1992 à 2003.

[4] Message aux fidèles de son Éminence Simon Kimbangu Kiangani, Chef Spirituel et Représentant Légal de l'Église Kimbanguiste, à Nkamba, 6 avril 2013.

la traite négrière, Kimbangu, entendu comme esprit, résidait au sommet d'une montagne (le mont Kibangu) connu dans le Bas-Congo belge sous nom de *Bangu* surplombant les localités de Lukala et Kimpese[5]. Kimbangu prend la forme humaine le 12 septembre 1887 à N'kamba. Ce mythe renvoie à une croyance : l'incarnation d'un esprit de paix et de justice. Celle-ci se rattache la notion de *Mvuluzi*, le sauveur, associée à la mission de Simon Kimbangu. À partir de cette croyance les kimbanguistes disent comprendre plus facilement le mystère « du verbe incarné »[6].

3.2.2. La question de l'homme noir

En se présentant comme l'envoyé de Jésus-Christ *(Ntumu'amfumu'etoYisu Klisto*) à la race noire[7] (J. Diangienda Kuntima, p. 105), Simon Kimbangu lit la Bible non pas à partir de la Palestine ou de Rome, mais à partir de Nkamba. Il répond aux questions existentielles que se pose l'homme noir : qui suis-je en tant qu'homme noir ? Pourquoi cette constante régression dans le temps ? Comment redevenir un être puissant et créateur au même titre que les autres peuples? Ces questions clarifient sa mission, celle de libérer et de réhabiliter l'homme noir. Ainsi, il réinterprète la notion de libération et d'élection du peuple noir. Lire le message salvateur de Jésus-Christ à l'aune de la situation de l'homme noir, est-ce un racisme à rebours ? L'inculturation porte-t-elle ici les habits de la haine de l'homme blanc ? À l'évidence, non ! Car, aller à Christ avec son histoire, ses doutes et ses espoirs, ne signifie pas faire preuve de phobie raciste. Éfoé Julien Penoukou élucide mieux cette idée lorsqu'il écrit :

> Affirmer que le Christ est venu pour les Africains, comme pour tous les hommes de bonne volonté, et qu'il doit être chez lui en Afrique comme il est ailleurs, n'est guère l'effet d'un ressentiment raciste […]. Car, on ne peut parler aujourd'hui, à quelque niveau que ce soit, de l'Afrique, de son passé comme de son avenir, bref de son histoire, sans évoquer le fait colonial (J. E. Penoukou, 1982, p. 195).

[5] E.O n°1, Wumba Mbundu, Directeur de l'école biblique de Nkamba, 7 avril 2013.
[6] E.O n° 2, Joseph Mangoyo, Chargé de l'évangélisation au Collège exécutif national de l'Église kimbanguiste en République du Congo, 23 mai 2017.
[7] Lire le septième Attendu du verdict du 3 octobre condamnant Simon Kimbangu.

Il conclut en ces termes :

> Le véritable racisme, c'est en fait vouloir réduire les autres à soi, à sa manière de voir et de savoir, à sa culture propre ; et dans le domaine religieux qui nous intéresse ici, le « racisme » serait de vouloir réduire le Message du Christ, universel et supraculturel, à un monde culturel particulier ; vouloir obliger les peuples d'autres cultures à croire, à adopter et à célébrer le Dieu de Jésus-Christ dans une seule et même culture, avec ses seules catégories de pensée et ses seules représentations symboliques (J. E. Penoukou, 1982, p. 196).

3.2.3. La langue kikongo

L'importance de l'Hébreu, du Grec et du Latin pour le catholicisme, comme l'Allemand pour le protestantisme naissant, dans la compréhension du message biblique et dans son expansion n'est plus à démontrer. Ces langues rendent comptent non seulement du projet de Dieu pour l'humanité, mais aussi de la culture et de la vision du monde des peuples qui les parlent. L'exégèse biblique exige, à cet effet, une maîtrise de la langue hébraïque ou grecque pour mieux restituer le contexte historique et culturel du mot ou du fait soumis à l'analyse. Il en est ainsi du kikongo dans le Kimbanguisme. Simon Kimbangu a prêché dans cette langue. Nombre de concepts de son Magistère et ceux de ses successeurs (comme chefs spirituels de l'Église) sont de cette langue. C'est pour cette raison que la connaissance du kikongo a été rendue nécessaire dans le Kimbanguisme, permettre une meilleure compréhension de la vision kimbanguiste du monde et les sources de formulation de sa théologie (E. J. Siassia, 2000, 91 p.).Les concepts comme *Nsinsani, Kimbangi, Mvuala (lulendo), beko, kitwadi, basekoki,balandi, se ntelema, ngudi'anganga, layisua, ntumpa, nkamba*, ne peuvent être mieux compris qu'en kikongo, parce que, note Jean Claude Margot :

> Un message quelconque est strictement lié à la culture dans laquelle son auteur est enraciné. Lorsqu'on traduit ce message dans une autre langue, il faut tenir compte des différences entre culture source et culture réceptive (J. C. Margot, 1979, p. 29).

Car, précise-t-il :

> Pour traduire un texte, la première condition à remplir est évidemment de bien comprendre le texte. Cela suppose non seulement une bonne connaissance de la langue originale, mais encore la capacité de saisir les divers aspects de la situation culturelle (historique, géographique, intellectuelle, etc.), dans laquelle le texte plonge ses racines (J. C. Margot, 1979, p. 29).

De façon régulière, les chefs spirituels de l'Église Kimbanguiste invitent les fidèles à apprendre le kikongo, à prier et à prêcher, de préférence, dans la langue qu'ils maîtrisent mieux, la langue maternelle, par exemple. Cette pratique s'est imposée. Mais l'influence de la culture kongo ne se limite pas qu'à ces aspects théologiques, elle touche aussi certaines pratiques.

3.3. Les us et coutumes kongo dans le Kimbanguisme

- La Communion

Comme dans les autres obédiences chrétiennes, le Kimbanguisme a retenu la communion pour se souvenir de la passion de Jésus-Christ. Ce qui est intéressant à souligner, c'est sa composition. A ce propos, écrit :

> Pour le sang du Christ, c'est le miel qu'il faudra utiliser. Jean baptiste s'en nourrissait bien. Quant au corps du Christ, il faudra utiliser un gâteau à base de pomme de terre, d'œufs, de farine de maïs et de banane vertes (J. Diangienda Kuntima, p. 270)

- Le « Nsinsani »

Du verbe *kusinsana* (se mesurer), le nsinsani désigne, dans le Kimbanguisme, une compétition fraternelle entre groupes, mouvements et association au sein de l'église dans le but de collecter des dons en nature ou en espèce afin de contribuer à la construction de l'Église. Le *nsinsani* est un moyen d'autofinancement de l'église qui se fonde sur la solidarité et le don de soi. Il est aussi l'expression d'hospitalité et de la générosité humaine. L'auto-prise en charge qui en découle a eu un impact considérable dans la gestion sociale et économique de l'église kimbanguiste naissante. Depuis, elle a impulsé un mode de

développement et de participation à la vie publique des États (B. Musasa Kabolo, 2011, p. 71-80) qui fait école.

Tout le patrimoine matériel du Kimbanguisme :(temples, écoles et universités, centres agricoles et hospitaliers, centres d'accueils, bâtiments administratifs, moyens roulants, comptes en banques, etc.) s'acquiert par ce moyen. Depuis 1921, c'est grâce au *nsinsani* que le Kimbanguisme assure son autonomie financière et demeure moins dépendant de l'aide extérieure (Th. Nzaka Kikouta, 2011, p. 61-70). Le *nsinsani* traduit bien l'idée d'association et de communauté *(kitwadi).* C'est un schéma emprunté au fonctionnement des sociétés traditionnelles dans lequel le « je » n'existe, ne se justifie et ne se valorise que dans le « nous ». Voilà pourquoi, rares sont les œuvres accomplies par un seul individu. Le *nsinsani* est le versant africain de l'adage occidental qui stipule : « l'union fait la force ».

- La génuflexion

Elle fait partie des éléments du geste kongo et est suffisamment représentatif dans la production matérielle, notamment les figurines et les objets en bois. Présent dans la société kongo, ce geste participe de l'identité culturelle de ce groupe. Elle se fait devant une autorité ecclésiastique, principalement le chef spirituel et les responsables de l'Église, ou devant une personne qui mérite le respect. C'est un signe de révérence, de considération et non d'adoration ou de soumission. Se mettre à genoux devant une autorité ecclésiastique, c'est reconnaitre le ministère qu'elle exerce et l'esprit divin qu'elle incarne.

- L'appellation

Le Kimbanguisme a aussi emprunté à la culture kongo le mode d'appellation des hommes et des femmes. Par devoir de respect, peu importe l'âge, tous les hommes sont appelés *« tata »* ou papa et toutes les femmes *« mama »* ou maman, avec toute la charge sociologique que cela implique. Ces mots, qui se positionnent comme des préfixes de respect (*papa* un tel) sont utilisés pour souder la filiation spirituelle entre fidèles kimbanguistes à l'image de la filiation biologique, consanguine. Cette tradition, les Kimbanguistes se l'imposent aussi en dehors de la sphère religieuse.

- La salutation

Les Kimbanguistes reçoivent souvent leur hôte par un gestuel qui renvoie à ce qu'on appelle dans la tradition kongo *bula makunku*, battre

les pommes des mains trois fois. Cela veut dire : « nous sommes honorés de ta présence et nous te recevons en frère ou sœur ». Les battements des mains précèdent toute prise de parole en guise de l'entrée en scène d'un interlocuteur. On retrouve la même pratique lors des cérémonies de mariage ou des procès. Mais, de plus en plus, le chiffre trois renvoie à la Trinité, comme l'indique le propos introductif de la salutation : « recevons notre frère au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».Si donc la symbolique est chrétienne, le gestuel, lui, est kongo.

C'est avec tout ce dispositif historico-culturel que le Kimbanguisme adhère au Conseil Œcuménique des Églises (COE), le 16 août 1969, à la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA), le 24 mai 1974, à l'Organisation des Églises Indépendantes Africaines, en septembre 1978 ; structures dans lesquelles il est encore membre.

Contrairement à l'idée d'idolâtrie souvent collée au syncrétisme africain, l'expérience kimbanguiste montre que l'inculturation ne signifie pas seulement un retour aux traditions ancestrales. La rigueur de la loi (Décalogue et Préceptes) est rappelée chaque soir, du lundi au samedi, au cours du culte appelé « soirée spirituelle ». Elle montre l'exigence de la conformité à la foi chrétienne. De ce fait, penser l'inculturation comme une vie de foi concrète, suppose une prise en compte de l'actualité de ce vécu quotidien. Autrement dit, la relation culture et foi n'est pas statique, mais dynamique.

Dans ce complexe processus d'inculturation de l'évangile, le Kimbanguisme s'était posé la question de savoir : qu'est-ce qui devait changer et qu'est-ce qui devait demeurer dans les traditions africaines ? Tel a été le défi majeur pendant la période coloniale. Après les indépendances, et confronté à une modernité mal maitrisée, l'on peut se demander la perspective du progrès et du développement humain dans laquelle le kimbanguisme inscrit les changements générés par l'inculturation ? Cette interrogation inaugure les défis actuels du Kimbanguisme.

4. Les défis de l'inculturation dans le Kimbanguisme

Le Kimbanguisme peut-il encore aller plus loin dans le processus de l'inculturation de l'Évangile ? Si comme l'affirme Penoukou (1983, p. 193) : « inculturer signifie insérer le message chrétien dans nos cultures, y adhérer avec ses modes de penser, d'agir, de vivre, avec ce qu'on est et aspire être », alors le terrain kimbanguiste demeure encore

fertile. La découverte de l'écriture Mandombé[8] en 1978 dont les implications touchent les domaines de l'art et de l'architecture, entre autres, offre des potentialités énormes d'un art et d'un symbolisme religieux authentiquement kimbanguiste. L'hymnologie l'est déjà depuis 1921. Une architecture spécifique (les temples) se dessine au fur et à mesure. Le plan du Temple de Nkamba devient standard. Mais le vrai défi du Kimbanguisme n'est pas dans l'élargissement des domaines à inculturer. Tous ces acquis, d'hier et de demain, soulèvent, pour l'essentiel, deux défis majeurs. Le premier défi est celui de son ouverture aux autres églises africaines ou cercles religieux qui professent la foi en Kimbangu. Le second est celui de la définition d'un modèle de développement qui ne singerait pas l'Occident, ainsi que l'a abondamment théorisé son Eminence Diangienda Kuntima (Bena Nsilu, 1981).

4.1. Le défi de l'ouverture

En présentant Simon Kimbangu comme le sauveur de la race noire, le Kimbanguisme nourrissait le projet de fédérer toutes les Églises noires autour d'un même idéal de libération et de réhabilitation de l'homme noir. Face aux Églises dites « Éthiopiennes » qui trainent une longue tradition d'africanisation de l'Évangile (J. Bauer, 2001, p. 466-476), les ambitions du kimbanguisme n'ont pas eu un écho suffisant hors de l'Afrique centrale. Le projet de fédérer de la cause noire porté par la CETA et l'Organisation des Eglises Indépendantes Africaines stagne.
De même, au plan interne, si Simon Kimbangu est considéré, pour la grande majorité des cercles religieux d'obédience africaine, comme l'envoyé de Dieu, le statut de l'envoyé de Jésus-Christ qu'il se donne lui-même lors du procès du 3 octobre à Thysville (actuel Mbanza-Ngungu), ne fait pas l'unanimité. Pour les cercles dissidents proches du *kingunza*[9], l'inculturation entamée par le Kimbanguisme est un processus vain, à la limite inachevé, tant que Simon Kimbangu restera

[8] Le Mandombé est une écriture négro-aficaine inspirée par Simon Kimbangu à Wabeladio Payi David en 1978. Sa base fonctionnelle est constituée du chiffre deux et cinq qui, associés, donnent le principe de la construction et de la fusion. Ses implications touchent divers domaines tels : l'art, l'architecture, la mécanique, les mathématiques, etc.

[9]Le *Kingunza* est l'une des quatre écoles de guérison chez les Kongo. Lire, Kimpianga Mahaniah, *Maladie et la guérison en milieu kongo*, Kinshasa, CEDI, p. 63-66. Sur la dissidence dans le Kimbanguisme, lire S. Asch, 1983, ibid, p. 67.

toujours associé à Jésus-Christ. Au-delà de ce débat interne au Kimbanguisme : « officiel » et « traditionnel » (S. Asch, 1983, p. 93-279), le vrai défi de l'inculturation est celui de la formulation de sa doctrine qui devra, à l'évidence, préciser définitivement la primauté entre deux centres d'intérêt : le christo-centrisme ou le *Kimbango-centrisme* (G. Bernard, 1971, p. 145-156). Elle devra, *in fine*, articuler la relation entre le principe affirmé d'être une église chrétienne et la pratique (l'imaginaire et la foi) qui repose, dans les faits, sur la passion de Simon Kimbangu et les enseignements de ses trois fils. En d'autres termes, le Kimbanguisme va-t-il continuer à s'enraciner davantage dans le christianisme, ou va-t-il, à terme, céder du terrain aux exigences des obédiences traditionnelles qui célèbrent Kimbangu hors de la sphère chrétienne, au nom de l'inculturation tous azimuts et de l'unité de tous les courants kimbanguistes ?

Marie Louise-Martin, doyenne de la Faculté de Théologie Kimbanguiste de 1970 à 1988 s'est trouvée confrontée à cette difficulté. Elle avait reconnu la complexité de l'exercice dans son ouvrage sous le titre éponyme Simon Kimbangu. Un prophète et son Eglise. Elle note qu'il n'est pas aisé de définir la théologie kimbanguiste : elle est vécue, chantée, mais pas formulée. Elle s'exprime sous forme d'images, de sculptures, de lois, de musiques (M. Louise-Martin, 1981, p. 160). C'est tout l'enjeu de l'évangélisation et de l'inculturation dans le Kimbanguisme.

4.2. Un nouveau paradigme de développement

L'action conjuguée de tous les efforts d'africanisation du kimbanguisme peut-il aboutir à la mise en place d'un nouveau paradigme de développement de l'homme noir ? Tout au long de son ministère (1959-1992), Son éminence Joseph Diangienda Kuntima a axé ses enseignements sur la prise de conscience de l'homme noir. Ce dernier doit redevenir un être puissant et créateur en se servant du canal de communication spirituelle « Kimbangu ». Dans une interview accordée aux journalistes de la radiodiffusion du Congo-Brazzaville, le 14 septembre 1991, il soulignait :

> On ne peut pas vouloir notre indépendance matérielle et spirituelle vis-à-vis de l'homme blanc et aller encore lui

> demander comment faire pour nous développer. Nous devons être capables d'inventer notre propre modèle[10].

Si le *nsinsani* mobilise et produit des effets qui ont un impact réel sur la construction de l'Église aujourd'hui, peut-il muter en modèle de développement à échelle d'un pays ou d'un continent ? Le rapport culture-foi-développement dans le Kimbanguisme ambitionne cet objectif. Mais quels sont les fondements culturels d'un tel projet ? Réaliser le passage entre la culture et le développement est un des défis majeurs qui interroge le Kimbanguisme dans son histoire, sa mission et sa capacité à fonder une nouvelle vision du monde qui rendrait effective la renaissance de l'homme noir.

Conclusion

Né pendant la période coloniale, le Kimbanguisme s'est donné pour mission de libérer et de réhabiliter de l'homme noir. Cette mission l'a obligé à contextualiser le message des évangiles. Son ancrage historique et géographique montre la survivance de l'héritage des mouvements prophétiques kongo qui, deux siècles avant le Concile de Vatican II, plaidaient pour le dialogue, le respect réciproques des cultures et, partant, l'africanisation de l'évangile. Ce substrat culturel inonde les principes et les pratiques kimbanguistes. Mais, si l'inculturation a trouvé un terrain fertile, les ambitions de départ, celles de fédérer toutes les églises africaines autour du message de Simon Kimbangu, se trouvent confrontées à la vivacité des églises dites « éthiopiennes » qui nourrissent les mêmes objectifs. Cette démarche d'ouverture se trouve aussi coincée dans les exigences de renoncement au christianisme postulées par les cercles kimbanguistes de filiation traditionnelle qui n'acceptent pas le lien spirituel entre Simon Kimbangu et Jésus-Christ, le dernier vestige (pour eux) de la colonisation à déboulonner pour une indépendance spirituelle complète et totale. Au-delà de toutes ses contraintes doctrinales, le Kimbanguisme s'affirme par son autonomie hiérarchique et ecclésiastique. Son modèle de développement socioéconomique basé sur la foi et le don de soi *(nsinsani)* inspire d'autres structures religieuses et fait de lui une force socioéconomique incontestable.

[10] Interview du 14 septembre 1991 au centre d'Accueil et de Conférences de Kasa-Vubu, Kinshasa.

Pourtant, de l'échelle d'une église à celle d'un continent, la codification et la systématisation de ce modèle, en termes de fondements idéologiques et de concepts opératoires, se dressent comme une exigence à la fois culturelle et scientifique à laquelle le Kimbanguisme doit répondre pour valider l'ensemble de sa vision sur l'homme noir dans le temps long.

Sources et références bibliographiques

Sources orales

E.O n°1, Wumba Mbundu, Directeur de l'école biblique de Nkamba, 7 avril 2013.

E.O n° 2, Joseph Mangoyo, Chargé de l'évangélisation au Collège exécutif National de l'Église Kimbanguiste en république du Congo, 23 mai 2017.

Références bibliographiques

ASCH S., 1983, *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala.

BENA NSILU, 1981, *Simon Kimbangu libère et réhabilite la race noire*, Kinshasa, Éditions Kimbanguistes.

BACON J., 2001, *Les cultures à la rescousse de la foi*, Paris, Montréal, Médiaspaul.

BERNARD, G., 1971, « La contestation et les églises nationales au Congo », *Revue canadienne des études africaines*, Vol II, p. 145-156.

DIANGIENDA Kuntima, J., 1984, *L'histoire du Kimbanguisme*, Lausanne, Le Soc.

FRANCESCO F., 2009, « Inculturation ou inter-culturatlité et rencontre des cultures », *Conférence donnée aux MEP*, Paris, 19 novembre, p. 64-67.

JEAN PAUL II, *Lettre de fondation du Conseil Pontifical de la culture*, 20 mai 1982.

KABOLO IKO Kabwita, 2014, *Le royaume Kongo et la mission catholique, 1750-1838. Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala.

LOUISE-MARTIN M., 1981, *Simon Kimbangu. Un prophète et son Église*, Lausanne, Soc.

MARGOT J. C., 1979, *Traduire sans trahir*, Lausanne, L'âge de l'homme.

MPIA BEKINA J., 2009, *L'évangélisation du Maï-Ndombe. Histoire, difficultés présentes et inculturation*, Thèse de doctorat en théologie, Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg.

MUSASA KABOLO B., 2011, « Autoprise en charge, héritage spirituel de Simon Kimbangu pour le développement de son Église et de son environnement sociétal », *Actes de la Conférence Internationale sur Simon Kimbangu, le Prophète de la libération de l'homme noir,* Kinshasa, 24 -28 juillet, tomme II, p. 71-80.

NGOMA Mbinda, 1982, Bergson et la théologie morale, Thèse de philosophie présentée à l'Université d'Amiens, le 22 juin, Paris, Librairie Honoré Champion, 512p, Recension, *Bulletin de Théologie Africaine*, vol IV, n°8, p. 223-235.

NTARY-CALAFFARD Rose Asta, 2010, « Le Lemba dans la société kongo », *Actes du Colloque sur les Valeurs kongo : spécificités et universalité*, 4-6 novembre, p. 125-138.

NZAKA KIKOUTA Th, 2011, Ethique protestante et le développement de l'esprit d'entreprise : une étude exploratoire de l'expérience kimbanguiste et les enseignements pour les églises historiques du Congo-Brazzaville et du Congo-Kinshasa, *Actes de la Conférence Internationale sur Simon Kimbangu, le Prophète de la libération de l'homme noir,* Kinshasa, 24 -28 juillet, tomme II, p. 61-70.

PENOUKOU J. E., 1983, « Avenir des Eglises africaines. Questions et réflexions », *Bulletin de Théologie Africaine*, vol V, n°10, juillet-décembre, p. 193-203.

PRADERE P., 2006, *De toutes les nations, faites des disciples. Pour une évangélisation respectueuse des cultures*, Paris, Éd. de l'Emmanuel.

SIASSIA E. J., 2000, *L'importance de la langue kikongo dans la formulation de la théologie kimbanguiste*, Kinshasa, Faculté de Théologie kimbanguiste.

SINDA M. 1972, *Messianismes congolais et ses incidences politiques*, Paris, Présence Africaine.